

LOCKE, SPINOZA I FILOZOFICZNA DEBATA O TOLERANCJI W OKRESIE WCZESNEGO OŚWIECENIA (OK. 1670 – OK. 1750)

Jonathan Israel

Pod koniec XVII i na początku XVIII wieku w Europie Zachodniej pojęcie tolerancji zdobywa niekwestionowaną popularność. W rzeczy samej pojęcie to po raz pierwszy naprawdę zwycięża w świadomości ówczesnych Europejczyków – jeśli nawet nie oficjalnie i na gruncie prawa, to z pewnością w sferze idei, a także w praktyce. W Republice Zjednoczonych Prowincji począwszy od epoki „prawdziwej wolności” Jana de Witt’a i w czasach rządów stadhoudera Wilhelma III od roku 1672 tolerancja religijna – chociaż nie tolerancja dla poglądów filozoficznych – doczekała się zdecydowanego uznania: rozszerzono jej zakres, pod pewnymi względami zaś, jak w przypadku anabaptystów, została ona prawnie usankcjonowana¹. W Anglii na skutek tak zwanej sławetnej rewolucji w latach 1688–1691 znacznie wzrósł poziom nie tylko tolerancji religijnej, ale także wolności prasy². We Francji – jak zauważył Abbé Houtteville – w roku 1722 mogło nie być jeszcze żadnych zewnętrznych oznak prawnego usankcjonowania tolerancji, ale każdy, kto przyglądał się sytuacji w latach dwudziestych XVIII wieku, raczej nie mógł nie zauważyć ogromnej zmiany, jaka nastąpiła w społeczeństwie francuskim w ciągu życia mniej więcej jednego pokolenia, odkąd nastąpiło nowe stulecie. Bez większych rozważań czy dyskusji na ten temat – twierdził Houtteville – na płaszczyźnie praktycznej, codziennej, niepostrzeżenie i stopniowo tolerancja przerodziła się w rzecz godną całkowitej akceptacji w oczach wykształconych Francuzów. O ile wcześniej czymś normalnym były jednomyślność i ograniczenia, przyjmowane przez większość jako oczywistość, o tyle teraz „uznajemy każdego za sędziego swoich własnych opinii i za wolnego do

¹ Zob. H.H. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625–1672*, Princeton University Press, Princeton 1978, s. 420–441; W. Bergsma, *Church, State and People*, w: *A Miracle Mirrored: The Dutch Republic in European Perspective*, ed. K. Davids, J. Lucassen, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 197–213; zob. także J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall 1477–1806*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 637–676, 1019–1037.

² N. Tyacke, *Introduction*, w: *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, ed. O.P. Grell, J. Israel, N. Tyacke, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 7–16; zob. także J. Israel, *William III and Toleration*, w: *From Persecution to Toleration...*, dz. cyt., s. 129–170.

stworzenia dla siebie, według własnej woli, swojej religii”³. Krótko mówiąc, nieugięty dogmatyzm przybrał nagle znacznie łagodniejszą postać, a chrześcijaństwo we Francji, przynajmniej wśród osób świeckich, stało się „tolerancyjne”. Znany jako liberalny duchowny i zwolennik Malebranche’a Houtteville uważał jednak, że owe zdecydowane postępy tolerancji w społeczeństwie francuskim stanowią proces całkowicie zgubny w skutkach, rzecz w istocie okropną, po części dlatego, że prowadzi do osłabienia autorytetu Kościoła, przyznając jednostce zbyt wiele swobody w sprawach doktrynalnych, ale przede wszystkim dlatego, że nie można w praktyce – choćby to było możliwe w teorii – oddzielić tolerancji wobec innych Kościołów chrześcijańskich i systemów teologicznych od tolerancji wobec areligijności, bezbożności, ateizmu oraz (co w jego oczach jawiło się jako najgorsze z tego wszystkiego) spinozizmu⁴.

Potępienie przez Houtteville’a nowego tolerancyjnego sposobu myślenia we Francji (który stał się popularny po śmierci Ludwika XIV), częściowo na podstawie argumentu, że wolność religijna prowadzi do osłabienia Kościoła i autorytetu duchownych, bardziej jednak na tej podstawie, że miałyby ona sprzyjać wolności myślenia i ateizmowi, jest świadectwem prawdopodobnie jednego z najbardziej fundamentalnych dylematów Europy w okresie wczesnego Oświecenia. Myśliciele, których większość współczesnych historyków idei i kultury nowożytnej uważa za głównych orędowników tolerancji tamtej epoki, to jest w pierwszym rzędzie John Locke i Pierre Bayle, postulat tolerancji opierali na tym, co postrzegali jako konieczność wolności sumienia i praktyk religijnych, argumentując za tolerancją przede wszystkim z perspektywy teologicznej, którą Locke przyjmował niewątpliwie szczerze⁵, lecz której przyjęcie przez Bayle’a mogło już nie stanowić wyrazu jego autentycznych poglądów, w każdym razie nie do końca⁶.

Przechodząc dalej do wieku XVIII, również zauważymy, że czymś zwykłym pozostało przytaczanie argumentów na rzecz tolerancji – jak to na

³ C.F.A. Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, t. 1–3, Paris 1722–1749, t. 1, s. viii.

⁴ Tamże, s. ix.

⁵ J. Dunn, *Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984, s. 17; D. Wootton, *Introduction*, w: J. Locke, *Political Writings*, Penguin Books, London 1993, s. 94–110; J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 119–154, 329–383.

⁶ Pogląd dominujący od ukazania się książki Elisabeth Labrousse *Pierre Bayle* (vol. 1–2, Martinus Nijhoff, The Hague 1965) sprowadza się do zapewniania o szczerości kalwinizmu i chrześcijańskiej wiary Bayle’a; pogląd ten powtarzają między innymi: Walter Rex w książce *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (Martinus Nijhoff, The Hague 1965) oraz John Kilcullen w książce *Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle and Toleration* (Oxford University Press, Oxford 1988); obecnie jednak całkiem wielu badaczy przyjmuje pogląd przeciwny, pierwotnie głoszony za czasów Bayle’a przez Pierre’a Jurieu, Pierre’a Poireta i Jeana Le Clerca. Zob. zwłaszcza G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1969, oraz D. Wootton, *Pierre Bayle, libertine?*, w: *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, ed. M.A. Stewart, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 197–226.

przykład czyni Wolter w *Słowniku filozoficznym* z 1764 roku – na podstawie założenia, że prześladowania z powodu religii są szkodliwe i przynoszą straty, jak również że osoby naprawdę religijne powinny kierować się nakazami swojego sumienia, których nie można z góry narzucić⁷. Podobną argumentację można spotkać nawet u Bernarda Mandeville’a, reprezentanta perspektywy niewątpliwie republikańskiej oraz antyklerykalnej, nakierowanej także, jak można by przypuszczać, na promowanie wolności myśli w ogóle, nie zaś jedynie wolności sumienia i wyznania. „Oczywiste jest” – podkreśla Mandeville – że „nie ma żadnej cechy charakterystycznej, dzięki której można by odróżnić Kościół prawdziwy od fałszywego, nie ma takiej cechy, po której można by poznać Kościół prawdziwy” oraz że „najlepszym argumentem za tolerancją jest ten, który mówi, iż różnice zdań nie mogą wyrządzić żadnej szkody, jeśli tylko dopilnuje się, aby państwo miało posłuch wśród duchownych i uzależniło ich od siebie w stopniu nie mniejszym, niż uzależnia od siebie osoby świeckie”⁸. Opinia ta uderzająco przypomina poglądy Spinozy.

Istotnie, pod koniec XVII i na początku XVIII wieku prawie wszyscy mężczyźni zajmujący pozycje związane z władzą, a właściwie prawie wszystkie osoby wykształcone zgadzały się co do tego, że bezbożność, areligijność oraz ateizm filozoficzny stanowią ogromne zagrożenie i są wysoce niepożądane z punktu widzenia dobra społeczeństwa. Zgadzano się jednak także, iż błędem i złem są prześladowania z powodu religii, aż nazbyt wyraźnie bowiem widać było, że szkodzą one społeczeństwu. Nieuniknionym rezultatem takiego sposobu myślenia było to, że cieszący się poważaniem myśliciele, którzy usiłowali mieć wpływ na ogół i kierować opinię publiczną w stronę tolerancji, zmuszeni byli podążać drogą wyznaczoną przez Locke’a i Bayle’a. W przypadku Bayle’a strategia jest jasna, chociaż leżące u jej podstaw motywy i cele pozostają więcej niż nieco dyskusyjne. „Bayle’a argument ze wzajemności na rzecz tolerancji religijnej – jak wyraził to jeden z badaczy – odwołuje się do straszliwych skutków wojen religijnych”⁹. Wskazując na to, że prześladowania z powodu religii oraz usiłowanie narzucenia wszystkim siłą jednej religii czynią okropne spustoszenia, pozbawiają ludzi życia i własności, Bayle dowodzi, iż prześladowania na tle religijnym są z natury swej złe i dlatego nie mogłyby zostać usankcjonowane przez Boga, Jezusa Chrystusa czy też – w sposób słuszny – przez jakiegokolwiek władcę bądź Kościół. Stąd wynika, że badacze, przyjmujący poglądy Elisabeth Labrousse – które w ciągu ostatniego dziesięciolecia stały się dominujące wśród interpretatorów – i postrzegający Bayle’a jako szczerego kalwinistę, członka walońskiego Kościoła reformowanego, zasadnie dochodzą do wniosku, że tolerancja w ujęciu tego filozofa, podobnie jak tolerancja w ujęciu

⁷ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Flammarion, GF, Paris 1964.

⁸ B. Mandeville, *Free Thoughts on Religion, The Church and National Happiness*, T. Jauncy & J. Roberts, London 1720, s. 241, 246.

⁹ J. Kilcullen, *Sincerity and Truth...*, dz. cyt., s. 110–111.

Locke'a, opiera się na podstawach teologicznych, a jej pierwszorzędnym celem jest ochrona wolności sumienia i praktyk religijnych. Jednakże inna szkoła interpretacji, do której zaliczam samego siebie, formułuje przypuszczenie, że metoda i retoryka Bayle'a skrywa pewien fortel oraz że – jak przyznało wielu przeciwników Bayle'a za jego życia, między innymi Pierre Jurieu, Pierre Poiret i Jean Le Clerc – tak naprawdę nie przyjmuje on postawy szczerego chrześcijanina, w rzeczywistości bowiem był niewierzący czy też – jak twierdzi się ostatnio – był „największym spośród *libertins érudits*”¹⁰. Jeśli to właśnie przedstawiciele tej szkoły mają rację, oznacza to, że apele Bayle'a o wolność sumienia stanowią po prostu narzędzie, za pomocą którego usiłował on promować mającą zasadniczo świecki charakter wolność myśli.

W każdym razie nie ma wątpliwości co do tego, że Locke'owska teoria tolerancji ma podstawy w teologii chrześcijańskiej i że Locke szczerze przyjmował te podstawy. Jonas Proast, główny oponent Locke'owskiej koncepcji tolerancji w Anglii, w pewnym miejscu charakteryzuje jego teorię jako obronę „powszechnej tolerancji religijnej”¹¹. Nie jest to jednak do końca trafne, nie wszystkie religie bowiem mają na celu osiągnięcie „zbawienia duszy”. Trafniejszą charakterystykę może zawierać opis teorii Locke'a, który przedstawił Daniele Concina, główny autor polemizujący z filozoficznym radykalizmem w Wenecji w połowie XVIII wieku, publicysta przychylny Locke'owi, określający jego koncepcję mianem „*tollerantismo* między Kościołami chrześcijańskimi”¹², aczkolwiek Locke faktycznie uwzględniał także inne wyznania, w tym judaizm. Jak wiele razy zauważał van Limborch w swojej korespondencji z Lockiem, argument zawarty w opublikowanej anonimowo *Epistola de tolerantia*, która ukazała się w Holandii w 1689 roku w języku łacińskim i holenderskim, do tego stopnia przypomina argument wysuwany w dziesięcioleciach poprzedzających jej wydanie przez głównych teologów arminiańskich w Niderlandach, takich jak Episcopius i on sam, że czytelnicy holenderscy, widząc, iż stanowisko, którego broni się w tym dziele, jest podobne do stanowiska arminian, mylnie sądzili, że autorem *Epistolae* jest osoba należąca do środowiska remonstrantów¹³. Van Limborch z kolei mógł z radością sobie pogratulować – jak powiedział do Locke'a – tego, że „o tak uczonej książce, która oddała tyle zasług wspólnej spra-

¹⁰ D. Wootton, *Pierre Bayle, libertine?*, dz. cyt., s. 226.

¹¹ J. Proast, *A Third Letter Concerning Toleration in Defence of the Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, L. Lichfield for George West and Henry Clements, Oxford 1691, s. 9.

¹² D. Concina, *Della Religione Rivelata contro gli Ateisti, Deisti, Materialisti, Indifferentisti, che negano la Verità de' Misteri*, Presso Simone Occhi, Venezia 1754, t. 2, s. 362.

¹³ *The Correspondence of John Locke* [in eight volumes], ed. E.S. de Beer, Clarendon Press, Oxford 1976–1989, vol. 3, s. 607–612, 646–650, 681–685; zob. także J. Israel, *Toleration in Seventeenth Century Dutch and English Thought*, w: *Britain and the Netherlands*, ed. S. Groenveld, M. Wintle, vol. 11, Walburg Instituut, Zutphen 1994, s. 16–22, 28; J. Israel, *The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic*, w: *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, ed. Ch. Berkvens-Stevelinck, J. Israel, G.H.M. Posthumus Meyjes, Brill, Leiden 1997, s. 18–25.

wie, jaką jest chrześcijaństwo, sądzi się, iż nie mogła pochodzić ze źródeł innych niż warsztat remonstrantów¹⁴. Choć niewłaściwe byłoby całkowite utożsamienie teorii Locke'a z teorią Episcopiusa, van Limborcha i Le Clerca, należy zauważyć, że fakt, iż Locke napisał *List* na przełomie listopada i grudnia 1685 roku, pozwala badaczom dość dokładnie określić zarówno kontekst ideowy, jak i ogólne tło historyczne jego powstania. Związki Locke'a z arminianami były wówczas najsilniejsze – utrzymywał on wtedy kontakty z żydowskim polemistą Izaakiem Orobio de Castro, głęboko zaangażowanym w „przyjacielską dysputę” z van Limborchem, Le Clerkiem i Lockiem – był to także okres międzynarodowej wrzawy, jaka towarzyszyła odwołaniu edyktu nantejskiego oraz prześladowaniu hugenotów we Francji (jak również wstąpieniu na tron Wielkiej Brytanii, a wcześniej kalwińskiego Palatynatu członka dynastii katolickiej)¹⁵.

Według Locke'a każdy chrześcijanin jako jednostka nie tylko ponosi osobistą odpowiedzialność za dążenie do zbawienia swojej duszy, ale także ma obowiązek – jak twierdzili Episcopius, van Limborch i Le Clerc – otwarcie angażować się w sprawowanie tej formy kultu, w ramach której dąży on do zbawienia¹⁶. Lockeowska koncepcja tolerancji dotyczy więc przede wszystkim wolności kultu, czy też praktyk religijnych, jako podpadającej pod pojęcie wolności sumienia, a nie wolności myśli, wypowiedziania się i prasy¹⁷. Dobrze znaną konsekwencją faktu, że Lockeowska koncepcja tolerancji ma podstawy teologiczne, jest niechęć do objęcia tolerancją pewnych grup oraz zdecydowany sprzeciw wobec pomysłu, aby objąć nią inne grupy¹⁸. W szczególności należy zwrócić uwagę na trzy ograniczenia, jakie zakłada teoria tolerancji Locke'a. Po pierwsze, ponieważ tolerancja sprowadza się w istocie do tego, co pewien badacz określił mianem „przywileju” oraz „wyjątku” czynionego na rzecz odstępców od Kościoła, do którego przynależność została skądinąd nakazana wszystkim członkom danego społeczeństwa i ma dla nich charakter powszechnie obowiązujący – takim Kościołem jest Kościół państwowy, ustanowiony przez monarchę i parlament – oficjalnie zakres tolerancji może obejmować jedynie grupy społeczne mające zorganizowaną, usankcjonowaną publicznie i ukonstytuowaną formę kultu, dla której można ubiegać się o zrobienie wyjątku od

¹⁴ „Ego mihi plaudo, librum adeo eruditum et communi rei Christianae adeo utilem, credi non aliunde quam ex Remonstrantius officina prodire posse”. *The Correspondence of John Locke*, dz. cyt., vol. 3, s. 648.

¹⁵ Zob. jednak D. Wootton, *Introduction*, dz. cyt., s. 95–97.

¹⁶ S. Episcopius, *Vrije Godesdienst*, (b.m.w.) 1627, (Knuttel 3753), s. 37–47; P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*, Mouton & Co., Den Haag 1963, s. 18, 41–44; J. Israel, *The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic*, dz. cyt., s. 20–21.

¹⁷ D. Wootton, *Introduction*, dz. cyt., s. 105, 109–110; J. Dunn, *The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship*, w: *From Persecution to Toleration...*, dz. cyt., s. 174–178; I. Harris, *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in Its International Setting*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 185–186.

¹⁸ J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660–1750*, Thames and Hudson, London 1976, s. 83; D. Wootton, *Introduction*, dz. cyt., s. 104–105.

powszechnie panującego prawa. Do takich grup będą należeli w pierwszej kolejności innowiercy protestanccy, ale przynajmniej potencjalnie także katolicy, żydzi i muzułmanie¹⁹. Te osoby natomiast, które nie deklarują przynależności do żadnego oficjalnie uznanego Kościoła czy grupy wyznaniowej – czy to będą agnostycy, sceptycy, deiści czy „indyferentyści” – pozostają w mętnej otchłani, nie mając określonego statusu ani przyznanych swobód, choć nie zostają jeszcze wykluczone. Locke uzasadnia prawo do odejścia od zasad wiary obowiązujących powszechnie, odwołując się do racji charakterystycznych dla arminian, takich mianowicie, że to, co jednostka postrzega jako obowiązki i wymagania wynikające z przynależności do danej religii, musi mieć pierwszeństwo nad wszelkimi innymi sprawami w ludzkim życiu. Zbawienie duszy jest najważniejsze, a więc mądrze rządzone państwo zawsze będzie uznawać zasadę, że nakazy sumienia oraz wiara jednostki muszą być w pełni respektowane. Jeśli jednak duchowy stan danej jednostki nie pozwala określić ani uznać przynależności do żadnej zorganizowanej formy religijnego innowierstwa, wówczas staje się niejasne, na czym właściwie miałyby polegać uzasadnienie tolerancji w odniesieniu do tej jednostki.

Po drugie – dobrze wiadomo o niechęci Locke’a do tolerancji względem katolików. Ściśle mówiąc, ponieważ stanowią oni określoną grupę wyznaniową i mają zorganizowany Kościół, nie powinno być rzeczą trudną rozszerzenie zakresu tolerancji na katolików, tak właśnie jak to wyraźnie czynią Episcopius oraz (nieco później) także Uytenbogaert²⁰. W tej kwestii jednak, trzymając się poglądu, który wyznawał przez wiele lat, Locke co najmniej daje wyraz swoim uprzedzeniom, by nie rzec, że jest jawnie nietolerancyjny. Twierdzi on, że prawo nie musi chronić Kościołów roszcujących sobie pretensje do władzy, o której można powiedzieć, iż stanowi zagrożenie z punktu widzenia bezpieczeństwa państwa czy podważa jego suwerenność, albo która zostaje wykorzystana, aby podżegać do konfliktów i wprowadzać podziały między obywatelami – tak właśnie, jak to robią katolicy, utrzymując, że papież może usprawiedliwiać ich niełojalność wobec władzy państwowej, detronizować rządzących, a także zwalniać z obowiązku dochowywania wiary „heretykom”. Oczywiście jest, że Locke przejawia skłonność do odmawiania katolikom prawa do tolerancji²¹.

Po trzecie – tolerancja według Locke’a jest też ograniczona pod tym ważnym względem, że stanowczo i absolutnie nie obejmuje ateistów. Ponieważ ateści nie wierzą w Boską opatrność i nie mają żadnej uznanej formy kultu oraz nie zabiegają o zbawienie duszy, z definicji nie mają prawa do tolerancji²². Locke

¹⁹ J. Dunn, *The Claim to Freedom of Conscience...*, dz. cyt., s. 177–179; J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, dz. cyt., s. 367–369.

²⁰ S. Episcopius, *Vrije Godesdienst*, dz. cyt., s. 44; J. Israel, *The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic*, dz. cyt., s. 21.

²¹ D. Wootton, *Introduction*, dz. cyt., s. 95; I. Harris, *The Mind of John Locke...*, dz. cyt., s. 189.

²² J. Dunn, *The Claim to Freedom of Conscience...*, dz. cyt., s. 180–182; I. Harris, *The Mind of John Locke...*, dz. cyt., s. 189.

twierdzi, że każda istota ludzka „ma duszę nieśmiertelną, zdolną do szczęścia wiecznego lub niedoli”, a jej zbawienie zależy od wypełnienia tych rzeczy w tym życiu, które zjednują Bożą „łaskę oraz zostały w tym celu nakazane przez Boga. Z tego wynika przede wszystkim, że przestrzeganie tych rzeczy stanowi najwyższy obowiązek spoczywający na wszystkich ludziach”²³. Ponieważ ateści ani nie przyjmują tego „wspaniałego i nadprzyrodzonego dzieła naszego zbawienia”, ani w nim nie uczestniczą, wykluczają samych siebie całkowicie ze wspólnoty. Na tej podstawie Locke kategorycznie odmawia „ateizmowi (który usuwa wszelką w ogóle religię) jakiegokolwiek prawa do tolerancji”²⁴.

W oczach konserwatywnych krytyków poważniejszym problemem niż ograniczenia teoretyczne były jednak praktyczne braki teorii tolerancji potępiającej sceptycyzm i ateizm, lecz stanowczo sprzyjającej rozwojowi różnorodności religii oraz osłabieniu Kościoła narodowego w czasach, gdy powszechnie panowała opinia, że sceptycyzm w sprawach religii i filozoficzna bezbożność szerzą się gwałtownie. Tutaj zarzuty wobec teorii Locke’a, które sformułował Jonas Proast, są z pewnością istotne. Według niego wielka słabość Locke’owskiej koncepcji tolerancji – i, można by dodać, także koncepcji, którą reprezentują Episcopius, van Limborch i Le Clerc – polega na tym, że [zapoznaje ona fakt, iż – przyp. tłum.] w praktyce bardzo niewiele osób świadomie dąży do zbawienia swej duszy, nadając temu dążeniu znaczenie nadrzędne. Proast argumentuje, że „pozory edukacji, cześć i podziw dla osób, względy doczesne i tym podobne nieodpowiednie motywy determinują o wiele większe rzesze ludzi”²⁵. Dlatego też – jak podkreśla – ludziom należy pokazywać właściwy kierunek; nie jest też niczym zaskakującym, że gdy słabnie siła przymusu, obowiązku i władzy kościelnej – jak to się stało w Anglii po 1688 roku i dzieje się nadal, gdyż społeczeństwo zalewa fala „książek i pamfletów, w wielkiej ilości rozprowadzanych po całym Królestwie, niewątpliwie po to, by doprowadzić do mnożenia się sekt i podziałów, a nawet po to, by szerzyć między nami sceptycyzm w sprawach religii” – wtedy właśnie zachodzi zgubny proces, w wyniku którego pojawiają się coraz to nowe „sekty i herezje (nawet najbardziej fantastyczne i absurdalne)”, jak również „epikureizm i ateizm”²⁶.

Wśród intelektualnego fermentu, jaki towarzyszył wczesnemu Oświeceniu, pojawiła się jednak pewna ważna teoria tolerancji, która znacząco wyróżnia się na tle teorii Locke’a i Bayle’a, nie opiera się przy tym na podstawach teologicznych, czy też pozornie teologicznych, a mianowicie Spinozańska *libertas philosophandi*. Według Spinozy wolność religijna oraz wolność praktykowania własnej religii nie stanowią istoty tolerancji – wręcz przeciwnie, jest to zagadnienie

²³ J. Locke, *Political Writings*, dz. cyt., s. 421.

²⁴ J. Locke, *A Third Letter for Toleration: To the Author of the Third Letter Concerning Toleration*, London 1692, s. 236.

²⁵ J. Proast, *The Argument of The Letter Concerning Toleration Briefly Consider’d and Answer’d*, Oxford 1690, s. 7–8.

²⁶ J. Proast, *A Third Letter Concerning Toleration...*, dz. cyt., s. 34–35.

w dużym stopniu poboczne. W rzeczy samej wolność praktykowania takiej czy innej religii nie stanowi przedmiotu zainteresowania *Traktatu teologiczno-politycznego*. W dziele tym Spinoza przedstawia swoje poglądy na miejsce teologii i religii w życiu społecznym i politycznym, przede wszystkim zaś swoją teorię tolerancji. Uważa on bowiem – jak sam później wyjaśnia – że zagadnienie wolności religijnej wykracza poza ramy tematyczne tego traktatu, który zresztą stał się prawdziwą sensacją. Omawia jednak w skrócie kwestię tolerancji względem Kościołów w późniejszym *Traktacie politycznym* (niedokończonym w momencie śmierci autora), w miejscu, w którym twierdzi, że republika arystokratów stanowi lepszą i bardziej absolutną formę rządów niż ustrój monarchiczny, ponieważ „jest odpowiedniejsza do zachowania wolności”²⁷. Według Spinozy pojęcie tolerancji powinno odnosić się przede wszystkim do wolności jednostkowej, a z całą pewnością nie do „wolności” zorganizowanych struktur kościelnych, rozumianej jako możliwość prowadzenia konfesjonalizacji oraz roszczenia pretensji do posiadania władzy nad jednostkami. W *Traktacie politycznym* filozof argumentuje, że każdy powinien mieć wolność wyrażania własnych przekonań, niezależnie od tego, ku jakiej religii się skłania; istnienie dużych kongregacji powinno być jednak zakazane, chyba że ich celem jest głoszenie religii państwowej, która – jak twierdzi Rousseau – nie stanowi żadnej formy chrześcijaństwa, lecz jest wyidealizowaną religią filozoficzną. Religię tę Spinoza nazywa „najprostszą i najpowszechniejszą”²⁸, Chrystus nie odgrywa w niej żadnej roli, a „cześć Boga i posłuszeństwo względem niego” ma polegać „wyłącznie na sprawiedliwości i miłości, czyli na kochaniu bliźniego”, jak głosi wcześniejszy traktat filozofa²⁹. Chociaż „wyznawcom wszelkich innych religii można dozwolnić budowanie tylu świątyń, ile chcą”, świątynie te zawsze powinny być małe, mieć określone rozmiary i znajdować się w znacznym rozproszeniu. Istotne jest natomiast to, aby świątynie poświęcone religii państwowej „były wielkie i okazałe, a odprawianie nabożeństwa w nich powinno być dozwolone wyłącznie patrycjuszom i senatorom”. W rzeczy samej istotna dla republikańskiej teorii politycznej Spinozy pozostaje teza głosząca, że tylko ci, którzy rządzą republiką, powinni mieć możliwość pełnienia obowiązków „duchownych oraz przedstawicieli i tłumaczy religii krajowej”³⁰.

Według Spinozy tworzenie odrębnej od elity rządzącej klasy duchownych okazuje się zgubne w skutkach. „Ogół” bowiem przyznaje wówczas konkurencyjną i w ostateczności wyższą formę władzy duchownym, a nie tym, którzy sprawują rządy nad państwem.

²⁷ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, w: tegoż, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 385.

²⁸ Tamże, s. 405.

²⁹ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: *Traktaty*, dz. cyt., s. 251.

³⁰ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, dz. cyt., s. 406.

Najbardziej podstawowa różnica między Spinozjańską a Locke'owską teorią tolerancji zasadza się właśnie na przeniesieniu przez Spinozę kwestii wolności uczestniczenia w obrzędach religijnych, wolności wyrażania przekonań religijnych, a także wolności do organizowania struktur kościelnych na peryferie debaty. Innymi słowy, nacisk zostaje położony na udaremnienie tworzenia się potężnych hierarchii kościelnych i przejmowania przez nie władzy³¹. Pod tym względem Spinozjańska koncepcja tolerancji należy do szerszej tradycji niderlandzkiej republikańskiej myśli politycznej, którą charakteryzuje dążenie do osłabienia władzy kleru dla dobra społeczeństwa. Dążenie to wyraźnie zaznacza się w pismach Lamberta van Velthuysena, Johana oraz Pietera de la Courtów, Franciscusa van den Endena i Petrusa Valkeniera. Przeciwnieństwo tej tradycji stanowi Locke'owska koncepcja tolerancji, zgodna w dużej mierze z późniejszą nowożytną myślą liberalną. Wiąże się ona niezmiennie z ideą wycofania się czy też ustąpienia państwa – do pewnego stopnia – z całej sfery teologiczno-kościelnej, do którego ma dojść, gdy wolność i autonomia wielu różnych Kościołów zostaną ustanowione i uznane. Podstawą zagwarantowania wolności według Spinozy jest niedopuszczenie do sytuacji, w której wśród sprawujących władzę patrycjusz, w klasie arystokratów lub oligarchów, powstają podziały prowadzące do tworzenia się sekt; te zaś rywalizujące ze sobą sekty lub Kościoły darzą poparciem konkurujące ze sobą doktryny i skonfliktowane grupy duchownych. Konflikty teologiczne bowiem nie tylko wzmacniają niezdrowy wpływ rywalizujących ze sobą grup duchownych i zaogniają spory w środowisku elity rządzącej, ale także sprawiają, że władza coraz łatwiej ulega „zabobonom” – w języku Spinozy termin ten oznacza podległość władzom kościelnym oraz omotanie rozumu wymysłami teologów. Im bardziej władza będzie ulegać „zabobonom”, tym usilniej rywalizujące ze sobą sekty będą zachęcać ambitnych duchownych do zwiększania zakresu swoich wpływów na społeczeństwo, aby w końcu dzięki temu „ograniczyć wolność poddanych w wypowiedaniu tego, co myślą”³². Wynika z tego jasno, że stopień wolności jednostki jest tym większy, im mniej ją krępują dogmaty kościelnej organizacji, czy też im mniejszy jest wpływ tych dogmatów na jednostkę.

W Spinozjańskiej republice zatem to nie „osiągnięcie zbawienia duszy” stanowi czynnik skłaniający do dążenia w kierunku tolerancji, a także uzasadniający takie dążenie – jak w swojej teorii przyjmuje Locke – lecz przeciwnie: czynnikiem tym jest pragnienie ustanowienia podstaw i zagwarantowania wolności myśli, przekonań oraz ich wyrażania przez jednostki. Wolność ta według Spinozy dotyczy każdego na równi, niezależnie od tego, czy żywi on opinie i prze-

³¹ Podporządkowanie Kościoła państwu w koncepcji Spinozy jest uzasadnione tym, że zewnętrzne formy religii, publiczne praktykowanie jej obrzędów i stosowanie się do jej zasad w gruncie rzeczy interesują państwo, ponieważ mają wpływ na pokój, spójność, stabilność i porządek społeczny. Zob. P.F. Moreau, *Spinoza et le Jus Circa Sacra*, „Studia Spinozana” 1985, t. 1, s. 336.

³² B. Spinoza, *Traktat polityczny*, dz. cyt., s. 406.

konania natury teologicznej, czy też „filozoficznej” – w rewolucyjnym sensie, jaki pojęciu temu nadał Spinoza, a także w istocie van den Enden, Lodewijk Meijer, Adriaen Koerbagh, Charles Blount oraz radykalni filozofowie końca XVII i początków XVIII wieku, ogólnie rzecz biorąc.

W *Traktacie teologiczno-politycznym* prawo jednostki do wolności myślenia i wyrażania własnych poglądów opiera się na Spinozjańskiej koncepcji państwa oraz zakresu jego władzy. Ponieważ według Spinozy uprawnienia państwa sięgają tak daleko, jak daleko sięga jego moc, nie jest możliwe, by państwo miało kontrolę nad ludzkimi myślami, a zatem próby sprawowania takiej kontroli znajdują się całkowicie poza zasięgiem kompetencji państwa:

Skoro więc nikt nie może odstąpić swej wolności sądzenia i myślenia, lecz każdy jest panem swych myśli dzięki najwyższemu prawu naturalnemu, to wynika stąd, że musi to prowadzić do skutków nader niepomysłnych, gdy dąży się w państwie do tego, aby ludzie, myślący rozmaicie i przeciwnie, stosowali się jednakże w tym, co mówią, do przepisów władz najwyższych³³.

Poza tym Spinoza przypomina swoim czytelnikom, że niezależnie od tego, do jakich nadużyć władzy rzeczywiście dochodzi, podstawowym „celem państwa jest w gruncie rzeczy wolność” (*finis ergo reipublicae revera libertas est*)³⁴. Gdy powstaje państwo, każda jednostka zrzeka się prawa do działania w taki sposób, jaki sama uznaje za właściwy, nie odstępuje jednak przysługującego jej prawa do rozumowania, sądzenia i wyrażania opinii. Ponieważ zaś każdy ma prawo niezależnie od innych ludzi myśleć i sądzić, to według Spinozy każdy ma prawo wyrażać swoje poglądy na temat polityki, religii, prawa i wszystkich innych rzeczy w sposób, który nie jest szkodliwy dla państwa. Spinoza twierdzi, że wyrażanie poglądów na temat takiej czy innej decyzji, działań politycznych czy określonego prawa może prowadzić do buntu i szkodzić państwu jedynie wówczas, gdy bezpośrednim następstwem takiego wyrażania poglądów będzie bojkotowanie lub naruszenie praw i nakazów suwerena. Niektórzy twierdzą, że Spinoza przeprowadził rozróżnienie pojęciowe, które pozostaje wysoce problematyczne i ryzykowne zarówno pod względem teoretycznym, jak i z uwagi na jego skutki praktyczne, i być może rzeczywiście tak jest³⁵. Nie ulega jednak wątpliwości, że to rozróżnienie między myślą i jej zewnętrznym wyrazem z jednej a działaniem z drugiej strony zajmuje główne miejsce w strukturze Spinozjańskiego myślenia o polityce. Kiedy zatem propaganda polityczna lub religijna prowadzi do buntu przeciwko państwu, a kiedy tak nie jest?

Państwo, w którym panuje porządek – jak twierdzi Spinoza – „dopuszcza dla każdego taką wolność filozofowania, jaką dopuszcza dla niego, jak wykazaliśmy, w dziedzinie wiary”³⁶. Natrafiamy tu jednocześnie na słynne Spino-

³³ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 322.

³⁴ Tamże, s. 323.

³⁵ Na ten temat zob. E. Balibar, *Spinoza and Politics*, Verso, London–New York 1998, s. 26–30.

³⁶ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 325.

zjańskie absolutne oddzielenie filozofii od religijnego myślenia i wiedzy, a także na przemyconą ukradkiem filozoficzną redefinicję znaczenia takich pojęć jak „religia” i „wiara”. Spinoza ogłasza pełną wolność religii, zgadzając się na to, aby ogół i jednostki nadawały wierze religijnej takie znaczenie i zakres, jakie tylko chcą jej nadać. Jednocześnie jednak wyłuszcza, co naprawdę należy do dziedziny wiary i jakie są jej granice. Po części odnosi się on tutaj do zaskakującego fragmentu rozdziału czternastego *Traktatu teologiczno-politycznego*, w którym przedstawia siedem artykułów idealnej filozoficznej religii państwowej, by następnie apodyktycznie stwierdzić, że nie ma znaczenia, do jakich wniosków dojdą poszczególni obywatele, gdy idzie o interpretację i rozumienie tych artykułów:

Następnie nie ma to też nic do wiary, czy ktoś przyjmuje, że Bóg jest wszechobecny dzięki swojej treści, czy też dzięki mocy, że kieruje biegiem rzeczy z wolności, czy też z konieczności natury, że przepisuje prawa jako monarcha, czy też uczy ich jako prawd wiecznych, że człowiek jest posłuszny Bogu z wolnej woli, czy też z konieczności wyroku boskiego, że wreszcie nagroda za dobro i kara za zło jest naturalna, czy też nadprzyrodzona. (Deinde nihil etiam ad fidem si quis credat quod Deus secundum essentiam vel secundum potentiam unique sit; quod res ditigit ex libertate, vel necessitate naturae; quod leges tanquam princeps praescribat, vel tanquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate, vel ex necessitat divini decreti Deo obediat; quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supernaturalis sit)³⁷.

Krótko mówiąc, Spinoza przeczy, jakoby w doktrynach religijnych i wierze można było znaleźć jakiekolwiek prawdy. Jedyne przeznaczenie religii sprowadza się do tego, by zaszczepiać dobre postępowanie, miłość bliźniego i posłuszeństwo, tak że stopień wiary można właściwie zmierzyć i ocenić tylko w odniesieniu do dobrego postępowania, miłości bliźniego i posłuszeństwa: „każdy, jak powiedzieliśmy wyżej, obowiązany jest przystosować dogmaty tej wiary do swej pojętności i tłumaczyć je sobie w taki sposób, jaki wydaje mu się najodpowiedniejszy do tego, aby móc je przyjąć bez wszelkiego wahania, z całej duszy...”³⁸.

Można zatem poszukiwać prawdy i pojmować ją rozumem wyłącznie samemu i na sposób filozoficzny; nigdy też nie da się jej wyrazić pod postacią doktryn teologicznych. Oznacza to, że wolność myśli, słowa i wyrażania własnych poglądów, nie zaś wolność sumienia i praktykowania własnej religii, stanowi według Spinozy istotę tolerancji, i nie ma innej możliwości.

Może być rzeczą niemożliwą kontrolowanie ludzkich myśli, przekonań i sądów, ale przecież rządy nieustannie wprowadzają prawa wymierzone w różnego rodzaju przekonania i poglądy. Bez wątpienia Spinoza miał tu na myśli przede

³⁷ Tamże, s. 252; por. C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, Carl Winters Vg., Heidelberg 1925, t. 3, s. 241.

³⁸ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 252.

wszystkim rozmaite dekrety przeciwko propagowaniu herezji, które w jego czasach obowiązywały w całej Europie, a w szczególności zwalczającą socynian ustawę Stanów Prowincjonalnych Holandii z 1653 roku, stanowiącą podstawę teologicznej i filozoficznej cenzury mowy i prasy w Republice Zjednoczonych Prowincji za życia filozofa, a także przez wiele kolejnych dziesięcioleci. Dla samego Spinozy cenzura ta była głównym problemem dnia codziennego, zwłaszcza w obliczu nurtujących go pytań: czy i jak mógłby publikować swoje własne książki?³⁹ Chociaż ustawy takie są zawsze w znacznym stopniu niewykonalne i nigdy nie będą w pełni skuteczne, mają jednak olbrzymi wpływ w praktyce, a gdy czyni się wielkie wysiłki w celu ich narzucenia, wyrządzają wielkie szkody, narażając państwo na ogromne niebezpieczeństwo. Według Spinozy powód, dla którego niektórzy ludzie usiłują wprowadzić prawo zakazujące głoszenia pewnych przekonań i doktryn, jest taki, że tym sposobem mogą oni cieszyć się poczuciem zwycięstwa nad swoimi przeciwnikami, rozszerzyć zakres swojej władzy oraz dojść do wysokich stanowisk, zdobywając uznanie i zaufanie ogółu. Spinoza podkreśla, że ustawy takie tworzy się z chęci osiągnięcia korzyści osobistej, ale także że dzieje się to wielkim kosztem państwa i sfery publicznej. Ilekroć bowiem państwo interweniuje, by zakazać takiej czy innej doktryny albo poglądu, tylekroć zaostcza się konflikt na tle teologicznym⁴⁰.

Oto wniosek, do jakiego dochodzi Spinoza:

Aby więc nie pochlebstwo, lecz wierność była w cenie najwyższej i aby władze najwyższe trzymały rządy w swym ręku jak najdoskonalej, nie będąc zmuszone ustępować buntownikom, trzeba koniecznie nadać wolność myślenia i tak panować nad ludźmi, aby pomimo jawnie rozmaitych i przeciwnych sobie poglądów żyli w zgodzie pomiędzy sobą.

Stwierdza przy tym, że ta metoda sprawowania rządów „jest najlepsza i posiada najmniej niedogodności, albowiem najwięcej odpowiada naturze ludzkiej”⁴¹. Jasne jest, że kładąc nacisk przede wszystkim na wolność myśli i wyrażania własnych poglądów przez jednostki, nie zaś na wolność sumienia i praktyk religijnych, Spinoza stwarza o wiele szerszą przestrzeń wolności niż Locke czy Bayle, których koncepcje tolerancji mają podstawę teologiczną. Nie chodzi tutaj także jedynie o kwestie czysto teoretycznej natury. Z historycznego punktu widzenia bowiem byłoby bardzo poważnym błędem utożsamiać coraz większą wolność religijną z coraz większą wolnością myśli i wypowiedzi w Europie okresu wczesnego Oświecenia i połowy XVIII stulecia – okresu, w którym rozpoczął się demontaż inkwizycji w Neapolu, Toskanii i innych częściach Włoch, a w całej Europie kościelną cenzurę książki i prasy zaczęto, ogólnie rzecz biorąc, zastępować cenzurą świecką; okresu, w którym zakres tolerancji

³⁹ Zob. J. Israel, *The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670–1678)*, w: *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, ed. W. van Bunge, W. Klever, Brill, Leiden 1996, s. 3–14.

⁴⁰ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 326.

⁴¹ Tamże, s. 327.

religijnej został formalnie bądź nieformalnie poszerzony w wielu krajach, na przykład we Francji, Brandenburgii-Prusach, Szwecji i Rosji. Istniała wyraźna tendencja do zastępowania niegdyś kościelnej cenzury idei cenzurą świecką, ale nie było to bynajmniej równoznaczne ze złagodzeniem cenzury czy też niezakazywaniem niektórych opinii i doktryn. Nie chodzi tutaj też jedynie o przesunięcie akcentu z doktryn teologicznych na opinie polityczne i poglądy dotyczące społeczeństwa. Wolność sumienia i praktyk religijnych bowiem – bez względu na to, jak liberalna byłaby przyjęta przez nas definicja, czy też nawet jeśli usunęlibyśmy niektóre z narzuconych przez Locke’a ograniczeń, na przykład w stosunku do katolików i agnostyków – żadną miarą nie pociąga za sobą z konieczności niezakłóconego dostępu do argumentów (oraz prawa do ich wyrażania), a już zwłaszcza do argumentów „filozoficznych” w sensie Spinozjańskim, niezgodnych z podstawami religii objawionej i autorytetem Kościoła⁴². Innymi słowy: Spinozjańską teorię tolerancji dzieli od teorii Locke’owskiej odległość galaktyki; jest to także bardziej nowoczesna koncepcja tolerancji. Bezkompromisowe stwierdzenie Spinozy, że „im mniej przyznaje się ludziom wolności myślenia, tym bardziej odstępuje się od stanu jak najbardziej naturalnego i tym despotyczniejsze rządy się prowadzi”⁴³, zarówno implikuje nieograniczoną wolność dostępu do wszelkich idei oraz prawo do ich wyrażania, jak i dostarcza jednocześnie informacji o tym, w jaki sposób należy szacować stopień wolności, jaką zapewnia dane państwo.

Zbliżając się do końca *Traktatu teologiczno-politycznego*, Spinoza otwarcie porusza kwestię, która dla niego samego okazała się przełomowa z punktu widzenia całej debaty na temat tolerancji, a mianowicie kwestię wolności publicznego wyrażania własnych poglądów niezależnie od tego, jak bardzo niepopularne byłyby one wśród większości społeczeństwa. Należy tutaj zauważyć, że żadna inna ważniejsza teoria tolerancji z okresu wczesnego Oświecenia – a z pewnością ani teoria Locke’a, ani teoria Le Clerca, ani Bayle’a – z natury swej nie broni wolności publikacji. Jednak na gruncie koncepcji Spinozy zasada, zgodnie z którą jednostka powinna zawsze okazywać w swoich działaniach posłuszeństwo państwu i jego prawom, zachowując przy tym w wyrażaniu własnych sądów wolność myśli i wypowiedzi, z całą pewnością dotyczy też wolności pióra i publikacji. Spinoza przestrzega przed ograniczaniem wolności wypowiedzi oraz upubliczniania własnych poglądów za pomocą słowa pisanego, zaznaczając, że działania podejmowane w tym kierunku nie tylko w sposób niesprawiedliwy zmniejszają zakres wolności, do której mamy prawo, ale także narażają państwo na oczywiste niebezpieczeństwo. Spór, jaki toczyli arminianie

⁴² M. Sina, *L'Avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1976, s. 344–347; D. Wootton, *Introduction*, dz. cyt., s. 109–110.

⁴³ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 328.

z gomarystami w Republice Zjednoczonych Prowincji na początku XVII wieku – jak twierdzi filozof – ukazuje najjaśniej, jak się da, że:

[C]i, którzy potępiają pisma czyjeś i podburzają chwiejny tłum przeciwko autorom, prędejsi są odszczepieńcami, aniżeli sami autorzy, którzy po większej części piszą wyłącznie dla uczonych i przywołują do pomocy jedynie rozum. Jasne jest następnie, że w rzeczywistości wicherzycielami są ci, którzy usiłują zgnieść w państwie wolnym wolność myślenia, której zgnieść niepodobna⁴⁴.

W podsumowaniu kończącym *Traktat teologiczno-polityczny* Spinoza powtarza swą zasadę, zgodnie z którą:

[...] dla bezpieczeństwa społecznego najlepiej jest, gdy moralność i religijność polegają jedynie na praktykowaniu miłosierdzia i sprawiedliwości, a prawo władz najwyższych zarówno w sprawach kościelnych, jak i świeckich, dotyczy wyłącznie postępków, a poza tym pozwala każdemu myśleć, co mu się podoba, i mówić, co myśli⁴⁵.

Tym samym następuje emancypacja i usankcjonowanie krytyki społeczno-politycznej, jak również teologiczno-filozoficznej. Ujawnia się tutaj z całą prostotą owo radykalne dążenie do sekularyzacji, leżące u podstaw Spinozjańskiej teorii tolerancji, a także całej myśli Spinozy, które potwierdza, jak bardzo teoria ta różni się od koncepcji tolerancji głoszonej przez Locke'a i arminian. W ostatecznym rozrachunku *libertas philosophandi*, widniejąca w samym podtytule jego książki, Spinoza rozumie jako prawo każdej jednostki do tego, by w swoim wnętrzu odrzucić wszelkie dominujące struktury tradycji, hierarchii i władzy teologiczno-kościelnej, by na zewnątrz przeciwko nim wytaczać argumenty, a wreszcie – by za pomocą tych argumentów struktury te obalić. Słowo „filozofia” znaczy przy tym to samo, co znaczyło później w ujęciu całego radykalnego nurtu oświeceniowego, to jest w ujęciu wszystkich tych *philosophes* – od Fontenelle'a i Boulainvilliersa do La Mettriego, wczesnego Diderota i d'Holbacha – którzy wyraźnie sprzeciwiali się strukturom władzy w zakresie moralności, polityki oraz spraw społecznych, mającym swoje podstawy w systemach teologicznych religii objawionej lub rzekomych teologiach deistycznych.

Odejście od dążenia do wolności religijnej i skierowanie wysiłków na walkę o wolność filozofowania, następujące w momencie sformułowania przez Spinozę jego przełomowej teorii tolerancji, stanowi tak naprawdę jedną z najbardziej charakterystycznych cech wczesnego Oświecenia. Okres ten trwał aż do około 1750 roku, kiedy to rzeczywiście podjęto się przełamania struktury wyznaniowej, zakorzenionej w myśli i kulturze europejskiej ancien regime'u. Trudno przecenić historyczne znaczenie (w odróżnieniu od znaczenia filozoficznego) Spinozjańskiej teorii tolerancji, zwłaszcza gdy zestawimy ją z teorią Locke'a. Na początku XVIII stulecia autorzy reprezentujący nurt radykalny w Europie nie

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 329.

skarżyli się już na brak wolności religijnej. W pewnym momencie skierowali oni ostrze swej krytyki na brak wolności intelektualnej. Istotę tej zmiany trafnie ujął pod koniec lat trzydziestych XVIII wieku markiz d'Argens, mieszkający wówczas w Holandii.

W jednym ze swoich dzieł zauważa on, że cała Europa wiele zawdzięcza (i powinna zawdzięczać) wolności myślenia, która – jak twierdzi – panuje w Holandii. Bez owej wolności bowiem „połowa dzieł Bayle'a nigdy nie zostałaby opublikowana”⁴⁶. Gdyby Bayle mieszkał w innym kraju, albo nigdy nie odważyłby się opublikować swoich książek, albo – gdyby jednak odważył się to zrobić – zostałyby one natychmiast zakazane. W innym dziele markiza, zatytułowanym *Lettres Chinoises*, jeden z jego bohaterów – Chińczyk, który odwiedza Paryż i oddaje się rozmyślaniam nad społeczeństwem europejskim – wypowiada taką oto uwagę:

Zastanawiałem się czasami nad rzeczą dosyć szczególną. Jeżeli wszyscy ci filozofowie greccy i rzymscy, o których tyle się dzisiaj mówi w Europie, pojawiliby się ponownie na świecie, zostaliby spaleni na stosach w Hiszpanii i we Włoszech albo zamknięci w ciasnych więzieniach Paryża i Wiednia⁴⁷.

D'Argens podkreśla, że z Epikurem, Anaksymandrem, Anaksymenesem, Empedoklesem, Talesem, Anaksagorasem i Ferekydesem rozprawiono by się bez skrupułów. Rzeczywiście to zabawne. Ale ważne oczywiście jest to, że miał rację.

Przeł. Anna Tomaszewska

⁴⁶ J.-B. de Boyer Argens, *Memoires de Monsieur le Marquis d'Argens avec quelques lettres sur divers sujets*, Aux dépens de la Compagnie, Londres 1737, s. 308–309.

⁴⁷ J.-B. de Boyer Argens, *Lettres Chinoises ou correspondance philosophique, historique et critique*, t. 1, Pierre Paupie, La Haye 1739, s. 123.